

ISBN 978 88 79495585

L. PALUMBO, *SOCRATE E LA CONOSCENZA DI SÉ: PER UNA NUOVA LETTURA DI ALC. I 133A-C* 185

Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di *Alc. I* 133a-c

LIDIA PALUMBO

(Università degli Studi di Napoli "Federico II")

Io vorrei occuparmi del passo senza dubbio più famoso dell'*Alcibiade I*, e vorrei farlo lasciando da parte il problema dell'autenticità del dialogo¹; se è

¹ Mai discussa nell'antichità (per Olimpiodoro, *In Alcibiadem* 10.17-11.6 e per Proclo, *In Alcibiadem Proim.* 11.15-17, il testo è la migliore introduzione a Platone; per Giamblico, fr. 1 Dillon, il dialogo contiene la totalità della filosofia di Platone «come in un seme»: ὥσπερ ἐν σπέρματι) ed oggi, a parere di alcuni studiosi, piuttosto dubbia, l'autenticità dell'*Alcibiade I* è tematizzata da Arrighetti nell'introduzione alla traduzione italiana del dialogo: cf. Arrighetti 2000, 21-29. I primi motivi di dubbio sull'autenticità, scrive lo studioso, «riguardano proprio Socrate, che in questo dialogo può apparire troppo fedele a se stesso». Alcibiade aveva fornito titolo ed argomento a diverse opere nate in ambiente socratico: oltre all'*Alcibiade I* di Platone vi erano un *Alcibiade* di Eschine socratico e un *Alcibiade* di Antistene. Si trattava di opere occasionate dal complesso di problemi relativi al rapporto tra Socrate e personaggi politicamente molto discussi, quali, appunto, Alcibiade (ma anche Crizia). Gli allievi di Socrate, come è noto, intendevano difendere Socrate dall'accusa di essere in qualche modo responsabile dell'educazione, e dunque dei comportamenti, di tali uomini politici. Se Aristofane nelle *Rane* dava la colpa della disfatta subita da Atene nella guerra del Peloponneso ai poeti, cattivi maestri, come Euripide, c'era chi additava tra i colpevoli proprio Socrate e la sua opera di educatore. Anche dopo la condanna a morte del filosofo non mancarono opere denigratorie, come l'*Accusa a Socrate* di Policrate (392 a.C.), ed opere scritte proprio al fine di difendere il maestro, come i *Memorabili* di Senofonte. Partendo da questi fatti si è arrivati – scrive Arrighetti (2000, 23), – «all'ipotesi di un falsario che, appunto attingendo alla produzione relativa a Socrate, avrebbe fabbricato questo dialogo per far sì che, dalla schiera dei difensori della memoria del filosofo, non mancasse quello che era il più illustre dei suoi scolari». Ma, d'altra parte, aggiunge lo studioso, «non è difficile farsi sostenitori della tesi opposta e cioè che nulla si oppone a che Platone stesso volesse farsi, con questo dialogo, difen-

vero infatti che il dialogo è probabilmente inautentico, è pur vero, però, che esso contiene, da un lato, molti temi riconducibili alla riflessione del Socrate storico², primo tra tutti il tema della conoscenza di sé, e, dall'altro, molte argomentazioni che appaiono genuinamente platoniche³. A tali ragioni, che sarebbero sufficienti per rendere legittima la focalizzazione dell'attenzione, in questa sede, sull'*Alcibiade*, va ad aggiungersi, a mio avviso, un'altra considerazione che attiene, come si vedrà, all'interpretazione del passo in questione, inteso proprio come quel nucleo autentico⁴ del testo intorno al quale

sore del suo maestro». Sullo statuto incerto dell'*Alcibiade* cf. Renaud 2007, 226-229. Per una difesa dell'autenticità cf. Pradeau 1999, 24-34. Per «l'accusa», invece, di inautenticità cf. Smith 2004, 93-108.

² Nel suo complesso il dialogo appare «tanto vistosamente “socratico”» – scrive Arrighetti 2000, 21 – «che nella critica moderna è stato definito come un'ottima introduzione per principianti alla filosofia socratica». Nelle storie della filosofia antica scritte nel secolo scorso l'*Alcibiade I* è stato trattato non tanto nella parte dedicata a Platone quanto in quella relativa a Socrate come fonte primaria per conoscere il suo pensiero. Lo studioso sottolinea anche come siano «clamorose» le somiglianze tra il Socrate dell'*Alcibiade* e il Socrate dei *Memorabili*: come, per esempio, anche in Senofonte (IV 2.24), oltre che in questo luogo platonico (124a8-9), appaia il richiamo preciso al comando di Apollo 'conosci te stesso' e il suggerimento che Socrate volge all'interlocutore di turno di applicare a sé tale insegnamento.

³ L'*Alcibiade* dell'*Alcibiade I* non ha nulla dell'*Alcibiade* del *Simposio*, non gli somiglia nel modo di dare le sue risposte a Socrate che lo interroga e questo potrebbe essere un argomento in favore della non autenticità del dialogo (cf. Smith 2004, 100), accanto all'argomento più generale, a parere di chi scrive il più probante, che è quello di chi trova il testo nel complesso nettamente inferiore, nello stile, agli altri dialoghi platonici (questo argomento è considerato da Smith, 2004, 96 n. 8 e da Annas 1985, 114 «largely atmospheric and highly», ma si veda n. 5 *infra*). Accade però che tale notazione non riguarda il passo che qui intendo discutere, la cui raffinatezza argomentativa, che appare senza dubbio riconducibile a Platone, consente di ipotizzare che sia stato proprio intorno a tale passo, genuinamente platonico, forse frammentario, o appartenente alla tradizione orale, che è cominciata, ad opera di un platonico, la «costruzione» del testo.

⁴ L'idea che il nucleo autentico del testo coincida con le ultime pagine del dialogo non è nuova, essendo stata sostenuta da Pamela Clark nel secolo scorso (cf. Clark 1955, 231-240 e la critica di Vlastos 1981, 418-423), come appare anche dal 'Tableau récapitulatif des prises de position relatives à l'authenticité de l'*Alcibiade* (de F.D.E. Schleiermacher à D.S. Hutchinson)', annesso da Pradeau al suo commento al dialogo (1999, 219-220, ma si veda anche Smith 2004, 94, n. 6). Pradeau sottolinea pure (72, n. 1) come la maggior parte dei non molti studi moderni sul testo sia dedicata a tali ultime sei pagine.

si può ipotizzare che sia stato costruito il dialogo, per il resto, forse, inautentico⁵.

Andrò dunque direttamente al passo che mi interessa dopo aver brevemente ricordato il contesto⁶. Socrate, al quale Alcibiade ha confidato il suo progetto di darsi alla politica, mostra al suo interlocutore come i problemi della guerra e della pace suppongono che si sappia distinguere il giusto dall'ingiusto, laddove, invece, su questo argomento, Alcibiade appare non soltanto ignorante, ma – ed è la cosa più importante – appare anche ignorare di essere ignorante. Ora, dal momento che non si può conoscere ciò che è a noi esterno se non si conosce innanzitutto se stessi, appare essenziale focalizzare in che cosa consista tale conoscenza di sé⁷.

⁵ Largamente condivisibile mi sembra ciò che scrive Monique Dixsaut (2003, 443), per spiegare le ragioni che portano il lettore del dialogo ad ipotizzare l'atetesi: ragioni di stile che non riguardano la forma estrinseca del dire, ma la sostanza dello stile filosofico platonico assente in questo dialogo: «Assistiamo ad una lezione che ci propone una serie di equazioni: il giusto è bello, il bello è buono, il buono è vantaggioso, dunque il giusto è vantaggioso. Tutto nel dialogo è "platonico", ma troppo: perché tutto è detto, tutte le tesi e tutti i temi dei dialoghi socratici vengono ripresi, ma senza che venga mai posto veramente un problema. Si tratta di un'esposizione che non è affatto poco intelligente, è solo lineare e piatta, unidimensionale. Nell'*Alcibiade* ci sono solo contenuti e risultati». La Dixsaut trova seducente l'ipotesi della Clark, che io vorrei riprendere in questa sede, l'ipotesi, cioè, che sia autentica del dialogo solo l'ultima parte, in particolare quella che riguarda il paradigma della vista. Tale paradigma si configura infatti come una risposta alla domanda del *Carmide*: la conoscenza e la visione possono applicare a se stesse la propria *dynamis*? La risposta che a questa domanda del *Carmide* si trova nell'*Alcibiade* è una sorta di condensazione di quella parte centrale della *Repubblica* in cui la vista è usata come paradigma integrale della conoscenza (cf. Dixsaut 2003, 443). Sull'atetesi dell'*Alcibiade* si pronuncia anche Ferrari 2007, 171.

⁶ L'argomento dell'*Alcibiade I* – scrive Pradeau – riguarda le condizioni psicologiche dell'etica e della politica, del governo del sé e di quello della città (1999, 9). Tali due forme di governo richiedono la conoscenza dei loro oggetti, è dunque necessario definire la natura umana di cui si intraprende la conoscenza finalizzata al miglioramento. Pradeau sottolinea come tale esigenza definitoria assuma la forma di una domanda sulla natura del sé: «lorsque l'on envisage de s'améliorer soi-même, qu'entend-on par soi-même? Qu'est ce que le "soi-même" lui-même?» Il dialogo, secondo lo studioso, completa la ricerca del *Gorgia*, che domandava come deve essere un uomo (487e) dando una definizione dell'uomo o, più esattamente, di ciò che nell'uomo è il soggetto etico di una condotta eccellente (Pradeau 1999, 12-13). In Diog. Laert. III 59 e nel commento di Olimpiodoro (*In Alcib.* 3.6) il sottotitolo del dialogo è Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (cf. Renaud 2007, 228).

⁷ Cf. Desclos 2002, XXX-XXXI.

Conoscendo se stesso Alcibiade potrà *prendersi cura* di sé. Gli interlocutori si interrogano sul senso delle espressioni «prendersi cura» (128d: ἐπιμελεῖσθαι) e «se stesso in sé» (130d: αὐτὸ τὸ αὐτό). Socrate ritiene che sul «se stesso» sia necessario allestire un'indagine e dopo avere dimostrato che l'uomo si identifica con la sua anima (130c5-6: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος)⁸ propone un'interessante distinzione. «Ora» – egli dice riferendosi al discorso appena pronunciato teso ad identificare l'uomo con l'anima – invece che esaminare l'«in sé» (ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ: 130d4) abbiamo esaminato quello che è ciascuno in sé (αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστί, 130d4-5)⁹. E può darsi – aggiunge – che basterà al nostro discorso quanto è <già> emerso dall'indagine.

Ciascun uomo, in sé, è anima. Quando due persone parlano, sono le loro anime che si rivolgono l'una all'altra (130d8-9: προσομιλεῖν ἀλλήλοις)¹⁰ e

⁸ Ma si veda anche 130c3: «l'essere umano non è nient'altro che la sua anima» (μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν). Sull'argomento cf. Renaud 2007, 225-244.

⁹ Per una interpretazione di questa distinzione intesa come distinzione tra un sé assoluto e impersonale ed un sé individuale cf. Renaud 2007, 234. Cf. anche Pradeau 1999, 212 n. 129. A mio avviso qui Socrate sottolinea la differenza che esiste tra un discorso che verte sull'essenza (l'in sé di ogni cosa, discorso che qui, come si dice in 130d4 [ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ] non è stato fatto) ed un discorso che verte sull'essenza dell'uomo, discorso che invece qui è stato fatto (αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστί, 130d4-5). Secondo Renaud il vero se stesso dell'uomo è per Platone l'anima concepita senza il corpo (cf. Renaud 2007, 234), il sé individuale, invece, l'anima che si serve di un corpo. Per Julia Annas l'anima razionale è il vero sé e non ciò che c'è di individuale in ciascuno (1985, 131). Molto interessanti, anche se relative ad altro contesto, le riflessioni di Monique Dixsaut che presentano al lettore moderno l'antica concezione del «se stesso», così come essa si configura nel trattato 49 di Plotino dedicato appunto alla conoscenza di sé. Il «se stesso», di cui si parla in quel contesto, sottolinea la studiosa, non è quello empirico, costituito nella sua singolarità, attraverso le sue particolarità naturali e la sua storia personale, familiare e sociale, è un sé costruito non con l'introspezione ma attraverso l'identificazione progressiva «avec ce qui, en lui, est plus haut que lui». Questo trattato di Plotino, scrive la Dixsaut, ci esorta meno a conoscere ciò che noi siamo, che a divenire ciò che dobbiamo essere se vogliamo essere veramente noi stessi (cf. Dixsaut 2002, VII). È mia convinzione che questa idea del se stesso sia stata platonica prima di essere plotiniana. Non mi sembra che esistano però documenti sufficienti per decidere se sia stata socratica.

¹⁰ Cf. Soulez-Luccioni 1974, 197, ove si sostiene che ciò avviene quando è in atto un discorso tra amanti: in *Charm.* 154e Socrate mostra la sua intenzione di denudare l'anima di Carmide, ma questa «mise à nu» dell'interlocutore sembra già compiuta nell'*Alcibiade* ed è per questo che in 130d Socrate dice che è un'anima che parla ad un'anima. Nel primo dialogo si tratta di «procédé rhétorique», nel secondo di «interlocution personnelle» (221).

ogni anima, per tale confronto, si serve di parole. Se Socrate parla ad Alcibiade, intende rivolgersi a lui e non al suo viso: proprio a lui, dunque alla sua anima. Ciò permette di concludere che «colui che ci prescrive il ‘conosci te stesso’ ci ordina di conoscere la nostra anima» (130e). Dopo queste riflessioni vi è nel testo una serie di battute che fanno riferimento al motivo per così dire occasionale della discussione: dimostrare che l’amore di Socrate per Alcibiade è vero amore perché è amore non per il corpo ma per l’anima dell’amato. Dopo tali battute è Alcibiade a tornare al punto centrale: «vedi di spiegarmi» – egli dice a Socrate – «com’è che, secondo te, possiamo prenderci cura di noi stessi» (132b). Socrate allora riassume i risultati dell’indagine: l’uomo è la sua anima, dunque prendersi cura di sé, per un uomo, è prendersi cura della sua anima. Senza sapere questo avremmo corso il rischio di prenderci cura, senza volerlo, non di noi stessi, ma di qualcos’altro (132b). Ora che abbiamo convenuto sul fatto che è dell’anima che bisogna prendersi cura, sappiamo che è a questa ἐπιμέλεια che bisogna *volgere lo sguardo* (βλεπτέον, 132c2)¹¹.

È così, con tale funzione blandamente metaforica – volgere lo sguardo come focalizzare l’attenzione – che il paradigma della visione entra nel testo dell’*Alcibiade*, per diventare ben presto il centro del discorso. Socrate dice di avere una certa idea (di sospettare: ὑποπτεύω, 132d1) del significato nascosto dell’iscrizione delfica che invita a (consiglia di: συμβουλεύειν, 132d1-2) conoscere se stessi, e questa certa idea viene a lui proprio dalla considerazione del paradigma della visione. Probabilmente – egli dice testualmente – da nessun’altra parte, eccetto che nella vista (κατὰ τὴν ὄψιν, 132d3), si può trovare un esempio, un modello (παράδειγμα)¹², che aiuti a comprendere ciò di cui si sta parlando. Alcibiade chiede a Socrate di spiegarsi meglio ed ecco che il filosofo propone quella similitudine che ha reso celebre il dialogo: se

¹¹ Tale aggettivo verbale perifrastico, che ritorna in 133b3, b8 ecc. sottolinea la curvatura per così dire assiologica del discorso che Socrate si avvia a fare. Esso focalizza l’attenzione non genericamente sulla visione, ma sul che cosa si è chiamati a guardare quando si guarda (l’annotazione mi giunge da Christian Vassallo, che qui ringrazio).

¹² Illuminanti annotazioni sulla funzione del paradigma in generale (definito nel *Politico* 278e «ciò che ci deve far passare dal sonno alla veglia») e su questo paradigma dell’*Alcibiade* in particolare, che ci inviterà a *sostituire*, per mezzo di un’analogia *immediata*, un enunciato che riguarda il conoscere con un enunciato che riguarda il vedere, in Soulez-Luccioni 1974, 200.

al nostro occhio (εἰ ἡμῶν τῷ ὀμματι, 132d5), come ad un uomo (ὥσπερ ἀνθρώπῳ), venisse dato il seguente consiglio: *guarda te stesso* (ἰδὲ σαυτόν, 132d6), in che modo penseremmo di portare a compimento tale consiglio se non guardando in quel qualcosa (εἰς τοῦτο βλέπειν, 132d7) guardando nel quale (εἰς ὃ βλέπων) l'occhio vede se stesso?

La similitudine invita a cercare quali siano quelli, tra gli enti, guardando nei quali noi vediamo contemporaneamente (ἅμα) e noi stessi e l'oggetto guardato (132d10-e1), ed immediatamente appare chiaro che gli enti in questione sono «gli specchi¹³ e quant'altro esiste di simile» (κάτοπτρά τε καὶ τὰ τοιαῦτα, 132e2-3)¹⁴.

¹³ L'occorrenza più significativa del termine "specchio" nella letteratura socratica antica è forse quella che troviamo in Diog. Laert. II 33. Di Socrate Diogene scrive: «Riteneva che i giovani dovessero costantemente guardarsi nello specchio o allo scopo di adeguare alla loro bellezza – se vi fosse – il loro comportamento o di nascondere i loro difetti con l'educazione» (trad. M. Gigante). A documentare come lo specchio comporti immediatamente, nella filosofia antica, un riferimento alla riflessività e alla reciprocità, e che proprio queste caratteristiche, che hanno un importante ruolo nell'etica socratica, esso simboleggi nel passo diogeniano come in quello platonico, e nient'affatto riferimenti all'amicizia intesa come improbabile mezzo di autoconsapevolezza, sta la citazione che in Diogene immediatamente precede: «[Socrate] diceva di meravigliarsi che gli scultori di statue marmoree si preoccupavano di rendere il blocco di marmo il più possibile simile all'uomo, ma che essi stessi non si curavano affatto di non apparire simili al marmo». Sul fine – toletta morale – dello specchio secondo Socrate cf. Frontisi-Ducroux 1998, 43, ove si cita anche il parere di Apuleio (*Apologia* XIII 5 s.) sull'uso socratico dello specchio che consente la conoscenza di sé molto più fedelmente delle immagini create dalle arti plastiche, sapendo solo esso, e non quelle, rendere il movimento; cf. anche 125. Interessante, e contenente un riferimento all'argomento eticamente speculare dell'*Alcibiade*, mi pare anche l'epigramma che Diogene Laerzio dedica a Socrate: «Bevi dunque, o Socrate, nella casa di Zeus; ché veramente il dio ti disse saggio, e il dio è la saggezza [cf. Plat. *Alc.* I 133c4-6]. Dagli Ateniesi, con semplicità, accogliesti la licuta: essi stessi la bevvero fin in fondo, per la tua bocca» (II V 46).

¹⁴ Che cosa esiste di simile agli specchi? Che cosa esiste di simile ad essi per quel che riguarda la loro capacità di riflettere le immagini senza scomparire essi stessi? (notiamo infatti che Platone presenta gli specchi come quel qualcosa guardando nel quale si vede e quel qualcosa e se stessi: guardando in uno specchio infatti non vediamo solo [l'immagine di] noi stessi ma anche lo specchio). Il primo esempio che viene fatto nel testo in risposta a questa domanda riguarda l'occhio di un altro, ma a mio avviso il testo nel suo sviluppo consente di ipotizzare che quando qui si parla di qualcosa di simile alla *riflessione* catottrica si pensa già (come si dirà esplicitamente più avanti) alla *riflessione* psichica: al modo che ha il pensiero di riflettere (di riprodurre) il mondo e se stesso, un modo che è simile, in fatto di capacità riflettente, al modo attraverso il quale uno specchio riflette ciò che ha di fronte. La differenza tra

Nell'occhio – aggiunge Socrate – esiste una di tali cose simili (ἐνεστί <τι> τῶν τοιούτων, 132e4-5)¹⁵. Infatti il viso di colui che guarda un occhio appare nell'occhio di colui che sta di fronte come in uno specchio (ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, 133a1-2)¹⁶, ed è per questo che chiamiamo *Korē* (pupilla) <quella parte dell'occhio> che è come un'immagine (εἰδῶλον)¹⁷ di colui che guarda¹⁸.

L'anima e lo specchio (e l'occhio è come lo specchio) sta nella capacità *autoriflettente*, capacità che è dell'anima ma non dello specchio, avendo bisogno quest'ultimo sempre, per esercitare la capacità riflettente, di un'alterità frontale. Il punto che vorrei sottolineare, e vorrei sottolinearlo perché mi pare assolutamente disatteso dalla letteratura critica, è che il testo dell'*Alcibiade* prosegue proprio in questa direzione: a marcare come l'occhio, paragonato ad uno specchio, conosca se stesso riflettendosi sempre in un *altro* occhio, laddove l'anima, invece, opera la sua *conoscenza di sé senza bisogno di alcuna alterità*, di alcuna frontalità, ma semplicemente ponendo in essere la più alta delle sue capacità – ciò che la rende anima – e cioè la capacità *riflettente*.

¹⁵ Su questo passo c'è innanzitutto da notare che l'occhio viene presentato in seconda istanza rispetto allo specchio che occupa una posizione primaria: come sottolinea anche Soulez-Luccioni 1974, 202, l'occhio viene considerato *in quanto specchio*, in quanto capace di svolgere, così come altri oggetti riflettenti, la funzione di "far vedere". Ciò va contro le interpretazioni (assolutamente prevalenti) di quanti ritengono che l'occhio (dell'altro) sia per l'uomo «il migliore specchio» (interpreta così anche Frontisi-Ducroux 1998, 45). Il testo è costruito secondo l'ordine seguente: vengono individuati gli specchi come oggetti «guardando nei quali noi vediamo contemporaneamente (ἄμᾱ) e noi stessi e l'oggetto guardato», in secondo luogo viene detto che esistono oggetti simili agli specchi ed in terzo luogo viene individuato l'occhio come uno di tali oggetti.

¹⁶ Sulla natura degli specchi e sulla necessità di indagare le differenze che esistono tra le immagini speculari e le altre forme di rappresentazione cf. Eco 1985.

¹⁷ Una figurina, una rappresentazione: cf. *Phaedr.* 230b8.

¹⁸ Fino a questo punto del testo si è detto che l'occhio e lo specchio sono simili quanto al fatto di essere capaci di riflettere le immagini di ciò che si trova di fronte ad essi. Se ciò che si trova di fronte ad essi si riflette in essi – vi si specchia – ecco che vedrà, oltre che l'occhio o lo specchio nei quali guarda, anche l'immagine di se stesso. Con la citazione del termine *eidōlon* entra in scena la questione dell'immagine: ciò che vede riflesso in uno specchio chi guarda in esso è *l'immagine* di se stesso. L'immagine, dice Platone nel decimo libro della *Repubblica* (598b), è quella piccola parte di un ente che è prodotta dalla *mimētikē*. Ecco come entra nel testo dell'*Alcibiade* la questione della *mimētikē*, della capacità rappresentativa generatrice di immagini, che è implicata tanto nel caso dello specchio che riflette tutto ciò che sta ad esso di fronte, quanto in quello dell'anima che, come un teatro, mette in scena delle immagini che rappresentano e riflettono gli enti.

Un occhio, dunque, guardando un occhio (ὄφθαλμὸς ἄρα ὄφθαλμὸν θεώμενος, 133a5), e guardando precisamente la parte migliore di questo, con la quale anche vede¹⁹, in questo modo può vedere se stesso. Se invece guarda un'altra parte dell'uomo (che non sia l'occhio)²⁰ o un altro degli enti, eccetto quello cui accade di essere ὅμοιον rispetto ad esso²¹, non vedrà se stesso (133a). Se insomma l'occhio intende vedere se stesso (ὄφθαλμὸς ἄρ' εἰ μέλλει ἰδεῖν αὐτόν) deve guardare dentro l'occhio (εἰς ὄφθαλμὸν αὐτῷ βλέπτεον²²) e precisamente in quel luogo dell'occhio nel quale accade che abiti la virtù dell'occhio; e questa è la vista (133b).

In 133b6 gli interlocutori si accordano su questo punto ed allora Socrate pone ad Alcibiade la domanda chiave. Il testo è quello che segue:

Ἄρ' οὖν, ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γινώσκειν αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλέπτεον, καὶ μάλιστα εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὄν; (133b7-10).

Questo testo può essere tradotto nel modo seguente:

Così, o caro Alcibiade, anche l'anima, se ha intenzione di conoscere se stessa, deve guardare dentro l'anima e precisamente in quel luogo di essa nel

¹⁹ A questo punto del testo si aggiunge una notazione nuova: si dice che la parte dell'occhio che funziona come uno specchio è quella "migliore", la più importante: quella con la quale l'occhio vede.

²⁰ O un'altra parte dell'occhio che non sia la pupilla.

²¹ Ad uno specchio, che è ὅμοιον rispetto all'occhio, in fatto di capacità riflettente. La relazione espressa con il termine ὅμοιον si rivela in questo passo simmetrica: l'occhio è ὅμοιον rispetto allo specchio e viceversa. L'occhio rientra infatti negli oggetti definiti dall'espressione τὰ τοιαῦτα in 132e2-3: «cose siffatte», «simili», «cose del genere». Tra le cose fatte in modo simile vige quella relazione di somiglianza che è espressa dal termine ὅμοιον.

²² L'aggettivo verbale – qui con ellissi del verbo *eimi* – corrisponde alla perifrastica passiva latina. La persona per la quale vale il dovere, come in latino, si trova al dativo d'agente. *Autō*, e *autē*, nella frase successiva, sull'anima, perfettamente simmetrica a questa, impiegati come pronomi di terza persona e che possono non esprimersi in traduzione, sono i soggetti della perifrastica passiva. Ne deriva una traduzione lineare e senza forzature. Tale notazione grammaticale mi viene da Anna Motta che qui ringrazio. Ringrazio anche Stefano Sosti che mi dice di considerare "possibile" questa traduzione.

quale vive la virtù dell'anima, la sapienza²³, oppure verso qualcosa d'altro cui accade di essere simile ad essa²⁴.

²³ A mio avviso in questi passi si pone da un lato un'analogia tra l'occhio e l'anima (entrambi sono come specchi perché riflettono le immagini) e da un altro lato si pone invece la differenza che esiste tra i due elementi appena trovati analoghi: l'occhio simboleggia come è noto la vista fisica e l'anima la vista psichica. E se l'occhio per riflettere l'immagine deve essere di fronte (καταντικρύ, 133a1) all'oggetto, deve cioè, esso vedente, differenziarsi dall'oggetto veduto, non così accade per l'anima, che può vedere (e il suo "vedere" è proprio per questo un conoscere) anche senza stare "di fronte" a ciò che vede, anche senza che vi sia differenza fisica – uno spazio – tra vedente e veduto: l'anima vede se stessa e compie così la più virtuosa delle *riflessioni*. L'anima vede se stessa quando guarda in quel luogo di se stessa in cui risiede la virtù della sapienza ed essa fa ciò, nella mia interpretazione, nel dialogo silenzioso in cui consiste il pensiero: lì, come avrò modo di dire più avanti, vi è dialogo perché vi sono domanda e risposta, ma tale struttura dialogica prevede uno sdoppiamento non spaziale, non fisico, tra interrogante e interrogato, perché essi sono *tauton*, l'ente medesimo, che sa essere contemporaneamente vedente e visto e che proprio per questo può conoscere se stesso. Nella letteratura antica lo specchio compare in un frammento di Eschilo (383 Nauck = Athen. X 427 s.) nel quale sembra giocare un ruolo importante proprio questa distinzione tra sfera fisica (visibile) e sfera psichica (invisibile) su cui si fonda tanta parte della filosofia platonica della visione (sull'argomento cf. Ney 2008, 172): lo specchio della bellezza – dice Eschilo – è il bronzo, quello dell'anima il vino. Come è noto il paragone tra lo specchio e il vino appare anche nella più antica delle occorrenze letterarie del termine specchio, che è il frammento 104 Diehl di Alceo (Lobel Page Z 9), dove però il termine impiegato è non *katoptron* ma *dioptron*. Il vino è lo specchio dell'anima perché vede dentro, ciò che riflette sono le parole, che rivelano l'interiorità di un uomo, laddove il bronzo riflette solo l'esteriorità, ciò che sta "di fronte", fuori, all'esterno, ciò che, in definitiva, stando proprio al testo dell'*Alcibiade*, rappresenta non il sé di un uomo, ma ciò di cui il sé si serve, il corpo, strumento dell'anima (cf. Del Forno 2006, 81-89).

²⁴ Questo "qualcosa d'altro" cui accade di essere simile alla sapienza è la divinità: cf. Pradeau 1999, 214-215 n. 47, 151; Stavru 2009, 78-81. In questo passo la sapienza si configura come l'in sé dell'anima, o, ciò che è lo stesso, l'anima dell'anima: ciò che le consente di sapere. Guardando a questa sua parte divina, ogni anima potrà conoscere se stessa. Fino a quando si concepisce il sapere in analogia con il vedere, esso consiste in un riflettere in figure, un rappresentare psichico. Quando il sapere di cui si parla non è un sapere sull'altro ma un sapere sul sé, su ciò che costituisce il sé del soggetto del sapere, allora il sapere è autoriflessivo, è un sapere che può avvenire solo psichicamente, perché il vedere fisico (l'occhio o lo specchio) non sono capaci di autoriflessione, ma solo di riflessione dell'altro, di ciò che è frontale: un occhio ha bisogno di un altro occhio per riflettere se stesso, invece un'anima – è questo il punto che intendo più di ogni altro sottolineare – non ha bisogno *necessariamente* di un'altra anima per conoscere se stessa. Il caso dello specchio, poi, quanto alla possibilità del-

È intorno a questo passo, io credo, che si è sviluppato l'intero dialogo. Come si può vedere chiaramente non c'è traccia nel testo di quella famosa *altra* anima, di cui parlano le interpretazioni moderne del dialogo, specchiandosi nella quale ogni uomo dovrebbe conoscere la propria. Il testo continua con altre affermazioni di importanza capitale²⁵, ma a me qui interessa soprattutto tematizzare la questione seguente: perché mai, se il testo non presenta alcun riferimento ad un'anima *altra*, tutti traducono come se tale riferimento fosse presente²⁶, ed intendono il passo come se in esso fosse affermata la *necessità* per ognuno di conoscere se stesso specchiandosi nell'altro? Probabilmente ciò accade perché viene frainteso il fuoco, per così dire, dell'analogia stabilita tra l'occhio e l'anima. Guardiamo dunque più da vicino a tale analogia.

Socrate dice che nell'occhio c'è qualcosa di simile ad uno specchio, che l'occhio somiglia, *funziona come* (ὡσπερ, 133a2) uno specchio. La somiglianza che viene colta tra l'occhio e lo specchio sta nel fatto che entrambi riflettono immagini. Perché tale riflessione avvenga, però – viene detto – non basta che sull'occhio o sullo specchio si posi uno sguardo, ma è necessario che esso si posi proprio su quel luogo dell'occhio dove avviene che l'occhio guarda. (O su quel luogo dello specchio dove avviene che lo specchio guarda, perché anche lo specchio, nell'immaginario greco, guarda, ed è proprio perché esso guarda che viene paragonato ad un occhio²⁷). Per i greci, si sa,

l'autoriflessione, è diverso sia da quello dell'occhio sia da quello dell'anima: esso non soltanto, come l'occhio, non può vedere se stesso in se stesso, ma, a differenza dell'occhio, non può vedere se stesso nemmeno in altro, in un altro specchio: sulla difficoltà di predicare il "se stesso" di una cosa come lo specchio, che sembra essere per eccellenza ciò che non possiede un sé, ma è sempre eternamente luogo del riflesso dell'altro, dunque può riflettere tutto ma mai se stesso, cf. Eco 1985, 9-37.

²⁵ Relative soprattutto alla conoscenza di sé intesa come conoscenza della divinità dell'intelletto: cf. Renaud, 2007, 224.

²⁶ Cf. anche Bearzi 1995, 143-162.

²⁷ Lo specchio riveste sia la funzione del fare (*poiein*) che quella del subire (*paschein*). Platone definisce l'agire dello specchio come un *eidōlopoiein*. Lo specchio è un disco di bronzo che viene guardato e che restituisce lo sguardo. I verbi cui lo specchio è associato sono indicativi di questa sorta di ambivalenza (attività-passività) che attraversa trasversalmente i campi semantici della ricezione, dell'accoglienza, della produzione, l'ambito del sembrare e del mostrare, dell'apparire, del rivelare, del mettere in luce. Frontisi-Ducroux (1998, 135) sottolinea come allo specchio siano associati verbi visuali aventi una faccia verbale: lo specchio parla, denuncia o tace, oppure verbi che indicano l'espressione, la messa in forma, la model-

esistono però due viste: una è quella dell'occhio e l'altra è quella dell'anima. Esse non sono l'una in continuità con l'altra, ma per così dire in un rapporto di proporzionalità inversa, e non solo in Platone, come appare chiaramente se si pensa alla "vista" dell'aedo e dell'indovino affetti da cecità. L'occhio vede il visibile, l'anima l'invisibile: questa distinzione è topica in Platone e può essere facilmente compresa pensando alla contrapposizione tra esteriorità ed interiorità. Ora, è proprio pensando a tali contrapposizioni che possiamo comprendere nei suoi giusti limiti l'analogia stabilita nell'*Alcibiade* tra l'occhio, lo specchio e l'anima. L'occhio e lo specchio, si diceva, *vedono*, ma ciò che essi vedono²⁸ è il visibile, l'esteriorità, la superficie, laddove gli *oculi mentis*²⁹, dallo stesso momento in cui sono stati concepiti come organi visivi, sono stati considerati capaci di vedere l'invisibile³⁰, l'interiorità profonda e nascosta delle cose, precisamente quella che è negata alla vista degli occhi come degli specchi.

Possiamo allora stabilire che il caso dell'occhio e quello dello specchio sono accomunati da una specifica forma di vista (esteriore, superficiale: vista del visibile) che, proprio perché li accomuna, li differenzia da qualcos'altro, e segnatamente da quell'altro tipo di vista che è invece specifico dell'anima (interiore, profondo: vista dell'invisibile). Non soltanto questa contrapposi-

lazione (*typoun, ektypoun, plattein*). Il verbo che indica propriamente la riflessione è *anaklan* che letteralmente indica una frattura, ma anche un indebolimento e si tratta, per esempio in Platone, della debolezza ontologica che hanno le immagini speculari, i riflessi, rispetto ai compatti originali di cui sono riflessi.

²⁸ Ciò di cui catturano l'immagine che poi restituiscono.

²⁹ Soulez Luccioni 1974, 201 dice che il testo dell'*Alcibiade* ci consente di assistere al "montaggio" della metafora dell'occhio dell'anima.

³⁰ Molto interessanti le annotazioni di Ney 2008, 172, che sottolineano come il termine «invisibile», che in Senofonte è ἀόρατον, in Platone, nello stesso contesto di discorso relativo al rapporto tra l'anima e il corpo, diventi αἰδές in esplicita sostituzione dell'altro termine (cf. *Phaed.* 79b12-14). Lo studioso scrive: «Déjà, la substantivation au neutre de l'adjectif signale un mouvement d'essentialisation (habituel chez Platon), confirmé par la référence à la permanence, à l'unicité (μονοειδές) et d'une manière générale à cette ipséité que dit l'expression αὐτὸ καθ' αὐτό. Mais le terme même d'αἰδές est significatif: explicitement substitué dans le texte à ἀόρατον par l'intermédiaire de οὐχ ὁρατόν [...], il ne s'entend indéniablement pas comme *privatif* (lequel serait excessivement paradoxal, puisqu'il s'agit d'introduire avec lui les εἶδη), il est bien au contraire le support d'une entière *positivité*, dans le contexte général de l'immortalité de l'âme».

zione tra anima e corpo, e dunque tra visibile ed invisibile, non è estranea al testo dell'*Alcibiade*, ma è precisamente nel contesto di questa distinzione che va a collocarsi il paradigma della vista di cui stiamo parlando³¹. Socrate ed Alcibiade hanno stabilito che il vero sé è l'anima e che invece il corpo, con tutta la sua esteriorità al vero sé, è piuttosto da pensarsi come qualcosa di cui l'anima si serve in funzione strumentale. È a questo punto che si colloca il paragone tra l'occhio e lo specchio da un lato e l'anima dall'altro.

«Se l'occhio intende vedere se stesso» (ἰδεῖν αὐτόν) – dice Socrate – «è dentro l'occhio che deve guardare». L'occhio che qui è chiamato a guardare se stesso è l'occhio in quanto vista del visibile, e ciò che esso si aspetta di vedere è la propria funzionalità visiva applicata non, come normalmente accade, ad un oggetto altro visibile, ma proprio a se stesso. Tale funzionalità visiva è chiamata in causa anche nel caso dell'anima che intende vedere se stessa, ed è su questo punto – e non su altro – che verte l'analogia (133b7-10): «anche l'anima, se ha intenzione di conoscere se stessa» – dice Socrate – «è dentro l'anima che deve guardare». L'anima che qui è chiamata a guardare se stessa è l'anima in quanto organo della vista dell'invisibile e ciò che essa si aspetta di vedere è la propria funzionalità visiva applicata non, come normalmente accade, ad un altro oggetto invisibile, ma proprio a se stessa. L'analogia tra l'occhio e l'anima, fin qui perfetta, non va oltre: infatti dell'occhio si dice che per vedere se stesso deve riflettersi *in un occhio posto di fronte, proprio come in uno specchio* (133a1-2), mentre dell'anima non viene detto niente di simile e non viene detto perché la vista psichica funziona diversamente da quella fisica e solo essa è in grado di compiere una riflessione che, non avendo bisogno alcuno di frontalità, non può essere paragonata ad uno specchio.

Per vedere se stessa, la propria funzionalità visiva e cioè la propria capacità di visione dell'invisibile, l'attività del pensiero pensante, l'anima, a differenza dell'occhio, non ha bisogno di *altro* in cui specchiarsi, essa si riflet-

³¹ Chi scrive si sentirebbe di ipotizzare – se solo avesse modo di supportare questa ipotesi – che il passo sulla conoscenza di sé, autentico, forse di tradizione orale, aveva bisogno – per potere essere collocato e così conservato – proprio di un contesto di discorso fondato sulla differenza tra anima e corpo e che dunque tale contesto, inautentico, sia stato creato proprio al fine di ospitare il prezioso passo di fattura platonica nel quale si teorizza la capacità di auto-conoscenza come peculiarità psichica.

te in se medesima: mentre l'occhio vede se stesso riflesso in un altro occhio, l'anima vede se stessa riflessa in se stessa. Si tratta in entrambi i casi di riflessione, ma nel caso dell'occhio ciò che si riflette si riflette all'esterno e in altro, laddove nel caso dell'anima ciò che si riflette si riflette all'interno e in sé. Non bisogna trascurare che è di ciò che è *in sé* che si sta parlando e sarebbe assurdo che tale dimensione dell'in sé venisse scoperta *in altro*. Sarebbe come sostenere che il testo sta affermando la necessità per la dimensione psichica di scoprirsi in quella fisica, laddove quella che viene tematizzata è proprio la differenza tra psichico e fisico, intesa come differenza tra ciò che è in sé e ciò che è al servizio dell'in sé, tra ciò che, in ultima analisi, è divino, e ciò che non lo è.

Nel testo dell'*Alcibiade* al brano sull'occhio e sull'anima segue infatti una domanda di Socrate che chiede al suo interlocutore se esiste un luogo dell'anima più divino di quello nel quale risiedono le funzioni della conoscenza e del pensiero (133c1-3). A questa domanda Alcibiade risponde che è impossibile; e allora Socrate afferma:

Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα.

Al divino dunque questo luogo somiglia e chi fissa lo sguardo su di esso, conoscendo tutto il divino, dio e il pensiero, così anche potrà massimamente conoscere se stesso (133c4-6)³².

Non intendo in questa sede discutere le diverse interpretazioni possibili³³

³² Come scrive Ferrari (2007, 172) «si tratta di una tesi profonda e misteriosa che ha dato adito a interpretazioni molto diverse».

³³ Come sottolinea Renaud (2007, 231), è possibile ridurre, senza troppa esagerazione, la maggioranza delle interpretazioni che sono state date di questo difficile passo a due posizioni: l'una teocentrica, l'altra antropocentrica. La prima sostiene che qui si tratta non soltanto del divino in noi ma anche di dio stesso (133c5: θεόν), e che la conoscenza di dio coincide con la conoscenza della parte intellettuale dell'anima, che è divina (lo studioso, 231 e n. 23, sottolinea pure come questo riferimento al dio sia stato considerato come il segno dell'inautenticità dell'*Alcibiade* perché, si sostiene, l'idea di un dio interiore che illumina l'anima sarebbe più neoplatonica che platonica e nient'affatto socratica). La seconda posizione sostiene che l'analogia dell'occhio e dello specchio ha come conseguenza l'impossibilità della conoscenza di un sé solitario, quindi la necessità di un dialogo con gli altri. L'introspezione diretta, la coscienza

di questo difficile passo, ma limitarmi a sottolineare che sia la prospettiva cosiddetta teologica (che legge in questo testo l'idea che la conoscenza dell'anima sia legata al divino, al *theos* di 133c5)³⁴ sia la prospettiva cosiddetta dialettico-antropocentrica (che dà invece importanza all'analogia occhio-anima e ritiene che la conoscenza di sé non sia immediata, ma mediata, e mediata da un elemento dialogico)³⁵ devono confrontarsi con il testo e precisamente con il dato testuale dell'assenza di indicazioni circa una qualche alterità, divina o umana, che stia lì a svolgere le funzioni dello specchio configurando l'autocoscienza psichica come una riflessione speculare. Anzi, la mancanza del termine ἄλλη e la presenza dell'espressione αὐτῇ (con il ruolo di soggetto in dativo in 133b7-9) fanno pensare che l'anima cui si deve guardare per conoscere se stessi non sia affatto³⁶ quella di un altro, nemmeno se quest'altro è un amico³⁷, ma la propria.

za immediata di se stessi sarebbero in questo passo, secondo questa interpretazione, dichiarate impossibili: la conoscenza di sé non sarebbe immediata, ma opererebbe per via indiretta tramite un oggetto che svolgerebbe il ruolo dello specchio, e questo oggetto, questo altro (ma il termine *altro* non compare in alcun manoscritto), sarebbe un'anima simile alla nostra che consentirebbe sia la conoscenza di noi stessi, sia la contemplazione del divino.

³⁴ La questione del riferimento a dio stesso è risolta dai seguaci dell'interpretazione antropocentrica seguendo la correzione di Ast che in 133c5, contrariamente a tutti i manoscritti e all'edizione di Burnet, legge νοῦν τε καὶ φρόνησιν invece che θεόν τε καὶ φρόνησιν. La correzione di Ast è accolta anche da Carlini 1964 e da Puliga (in Arrighetti 2000). Sull'argomento cf. Bearzi 1995, 149 n. 11.

³⁵ Questa seconda interpretazione – sicuramente prevalente – ha consentito di fugare i sospetti di inautenticità del testo dell'*Alcibiade* e di riconoscere nell'idea dell'altro, interlocutore dialogico, una figura genuinamente platonica della conoscenza di sé. «L'uomo conosce se stesso solo conoscendo un altro uomo, o meglio rivolgendo lo sguardo verso ciò che c'è di divino e intelligente nell'altro uomo, ossia verso la parte razionale e intellettiva della sua anima. Ma se le cose stanno effettivamente così – scrive Ferrari (2007, 172) – bisogna concludere che l'altro che il sé conosce non è un individuo particolare, ma appunto ciò che accomuna tutti gli uomini, vale a dire la ragione e l'intelligenza. Un'interpretazione di questo tipo ha anche il merito di recuperare il valore universale della dialettica intesa come dialogo tra individui razionali».

³⁶ O almeno non *necessariamente* quella di un altro, come invece sostengono le interpretazioni tradizionali, cadendo a mio avviso nel paradosso di focalizzare il senso dell'intera argomentazione su un termine che, assente dal testo, è considerato sottinteso. Ma perché – io mi domando – Platone avrebbe dovuto non esprimere proprio il termine chiave dell'argomentazione?

³⁷ Penso, con quest'ultimo riferimento, alle interpretazioni del testo che leggono il brano in modo simile a *m. mor.* 1213a10-26, ove si legge che si può giungere alla conoscenza di se stessi

Ora, io vorrei argomentare che, se è vero che l'interpretazione teocentrica sembra lasciare in ombra il tema del *dialogo* – tema focalizzato più volte nell'*Alcibiade* e reso centrale dall'interpretazione antropocentrica, la quale vede il linguaggio come uno strumento (129c2, 130d-e) di cui si serve l'anima, che è il vero sé dell'uomo³⁸ – è pur vero che la centralizzazione del *dialogo* non implica affatto – come potrebbe a prima vista sembrare e come viene sostenuto ripetutamente dalle interpretazioni correnti – la *necessità* di un confronto con l'altro: tema squisitamente platonico è infatti quello del *dialogo dell'anima con se stessa*³⁹. Rileggiamo il passo del *Teeteto* in 189e4-190a7:

Socrate: [...] ma questo pensare (τὸ δὲ διανοεῖσθαι, 189e4) è per te la stessa cosa che dico io?

Teeteto: Che cosa dici tu?

Socrate: Che è un ragionamento che l'anima fa con se stessa su ciò che ella viene esaminando. Bada, come un ignorante io cerco di spiegarti la cosa; ma insomma l'anima, quando pensa, io non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi con se medesima (διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτήν, 189e8-190a1), interrogando e rispondendo, affermando e negando. E quando giunge a definire qualche cosa, sia che vi giunga grado a grado, sia rapidamente e come di un salto, cosicché ella affermi ormai un'unica e medesima cosa e non sia più incerta fra due: codesta noi diciamo che è la sua opinione. Io dico dunque che questo opinare è un ragio-

si solo per mezzo dell'amico, il nostro *alter ego*, attraverso il quale ci si può vedere oggettivamente come in uno specchio («questo ἕτερος ἑγώ, che, latinizzato, noi chiamiamo *alter ego* – scrive Frontisi-Ducroux 1998, 101 – è un simile, meno compiacente di quanto lo si è per se stessi» e senza di esso «non è possibile vedere il proprio carattere né conoscere la sua vera natura»). Sull'argomento cf. Linguisti 1983, 1-28. Cf. anche *eth. Nic.* 1169b33-1170a4; *eth. Eud.* VII 12 e Napolitano 2007a, 239-241.

³⁸ In 129b Socrate distingue il se stesso in sé (αὐτὸ τὸ αὐτό) dal sé individuale (αὐτὸν ἑκάστων). Dopo questa prima tappa, scrive Renaud 2007, 234, «non è più a tema l'anima di ciascuno, ma ciò che c'è di più divino negli esseri umani, la ragione, che è oggettiva e universale». L'elemento razionale presente in noi sarebbe allora – secondo questa interpretazione che è quella di Apollodoro – impersonale, «il vero sé»; il sé individuale, invece, sarebbe l'anima incarnata che si serve di un corpo e così facendo si individualizza e si soggettivizza. Tracce di una concezione dell'anima che intende la sola parte razionale come il vero se stesso in *resp.* 611a-612a.

³⁹ Cf. Trabattoni 2002, 175-187.

nare, e l'opinione un pronunciato ragionamento; ma *non* un ragionamento che uno pronunci *ad altri* (οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον, 190a5) e con la voce, bensì in silenzio a se stesso. E tu che dici?
Teeteto: Anch'io così⁴⁰.

Da questo passo è evidente che anche il pensiero silenzioso, quello condotto nell'interiorità di un'anima, è da Platone considerato un *dialogo*. Anzi è proprio questo tipo di dialogo, primariamente questo silenzioso e solitario, a fornire la definizione platonica di pensiero. Niente di più lontano dall'idea di un pensiero legato al confronto con l'altro, dal quale dipenderebbe la conoscenza di se stessi. Il pensiero solitario e silenzioso che esamina interrogandosi e rispondendosi è per Platone la forma più alta di pensiero, ed è a mio avviso precisamente ad esso che si riferisce il passo dell'*Alcibiade* in cui si parla di un luogo (τόπος, 133b9) dell'anima in cui risiede la virtù della *sophia*, un luogo divino in cui risiedono il sapere e il pensare (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν, 133c2).

Una tradizione ermeneutica, sostenuta soprattutto, ma non solo, dagli interpreti di formazione cristiana, ritiene che il passo dell'*Alcibiade* presenti una definizione di saggezza intesa come confronto dialogico tra interlocutori⁴¹, ed appoggia tale interpretazione – che, a mio avviso, il testo non autorizza affatto – sottolineando la centralità della nozione di dialogo nella filosofia platonica. Ma il dialogo di cui si parla nel passo cruciale del *Teeteto* sulla definizione del pensiero, e di cui si sottolinea da ogni parte l'imprescindibile importanza, è un dialogo che può fare assolutamente a meno degli altri. Un dialogo con se stessi, un dialogo silenzioso – Platone come abbiamo visto sottolinea questo punto – pur non prevedendo che un solo interlocutore, resta nondimeno un dialogo, perché alla dimensione dialogica fondativa della filo-

⁴⁰ Traduzione di M. Valgimigli. Ioppolo 1999, 226 n. 154 così commenta: «Socrate definisce l'opinione come un discorso che l'anima fa a se stessa interrogando e rispondendo, in linea con quello che è il *dialegethai*: si tratta quindi di un atto mediante il quale l'anima attraverso un dialogo interiore discute con se stessa in silenzio, giungendo a esprimere un'opinione senza esitazione [...]. Si deve tenere presente che il verbo λέγειν che Valgimigli traduce 'ragionare', in greco vuol dire propriamente 'parlare' ed è l'elemento dialogico che emerge nell'opinare, in quanto l'anima attraverso il dialogo interiore e silenzioso si interroga e risponde essendosi persuasa» (il corsivo è mio).

⁴¹ Cf. Napolitano 2007a, 213-288. Si veda anche Napolitano 2007b, 165-200.

sofia platonica è necessaria non l'*alterità* del confronto, la *frontalità* dell'interlocutore, ma la struttura interrogativa della domanda e della risposta. Al fine di sottolineare questo punto, prima ancora di riportare altri luoghi platonici che confermano la prospettiva del brano del *Teeteto*, mi sembra necessario focalizzare l'attenzione su tale rivoluzionaria nozione di "dialogo con se stessi" che appartiene alla maniera platonica di pensare il pensiero come luogo divino dell'anima.

Per focalizzare la nozione platonica di dialogo con se stessi (e al fine di allontanare da tale nozione ogni sospetto ossimorico) può essere utile riflettere su una distinzione posta da Valesio⁴² tra due forme di monologo. Tale riflessione sarà l'occasione per ribadire che il monologo non è affatto il contrario del dialogo, ma si configura come contrario del dialogo solo un tipo specifico di monologo, quello che procede *senza* domande e risposte. Le due forme di monologo poste da Valesio sono: il monologo come soliloquio e il monologo come orazione. Il primo – mostra lo studioso – è l'interiorizzazione del dialogo, il secondo, invece, ne è la negazione: è la negazione del dialogo inteso come confronto critico. L'orazione è il monologo come forma della singolarità assertiva, è dunque in tale sua forma, e solo in essa, che il monologo si differenzia nettamente dal dialogo. Nel soliloquio, invece, il monologo è assolutamente dialogico: è un dialogo interiore, dice Valesio, un dialogo dell'anima con se stessa, dice Platone. La cifra del dialogo⁴³, con tutta la sua importanza, risiede per Platone non nel confronto con l'altro, potendo un dialogo avvenire anche con se stessi; ma piuttosto nella struttura del domandare e del rispondere, dell'affermare e del negare, che è la maniera usata da Platone per definire il pensiero, maniera usata nel *Teeteto* e mai altrove smentita.

Non è la presenza di un interlocutore a rendere dialogo un dialogo ma la capacità di fare del discorso il luogo di una domanda e di una risposta; domanda e risposta che possono essere formulate entrambe dalla stessa persona e che sono filosofiche nella misura in cui si aprono alla critica nel senso del *krinein*, dell'analizzare, del giudicare, non nel senso del confronto inter-

⁴² Cf. Valesio 1986, 312.

⁴³ Sull'argomento si vedano gli studi raccolti in Cossutta–Narcy 2001; Narcy 2007, 21-32; Rossetti 2007, 33-52.

soggettivo, che è piuttosto la maniera moderna di pensare al pensiero critico, laddove la maniera antica esalta il modello del pensatore solitario e silenzioso⁴⁴. Non però, Socrate, mi si obietterà, che è passato alla storia proprio come l'interrogante di altri, oltre che di se stesso⁴⁵. Ed infatti io credo che, per quanto sia possibile distinguere Socrate da Platone, questa curvatura solitaria dell'atto del pensare sia per così dire la cifra platonica, piuttosto che quella socratica, del filosofare. E credo che è su un nucleo di pensiero autenticamente platonico, tematizzante la necessità di ricorrere ad un dialogo solitario e dialetticamente strutturato per conseguire la conoscenza di sé, che un platonico di IV secolo abbia poi⁴⁶ costruito l'intero testo socratico dell'*Alcibiade*, con il suo contesto paideutico che contempla un Socrate che fa da maestro saggio al più controverso degli allievi e gli consente di assumere coscienza di sé⁴⁷ attraverso un confronto dialogico.

A confortare quest'ipotesi sta, forse, la considerazione seguente: la

⁴⁴ Naturalmente un confronto tra antichità e modernità in ordine alla rappresentazione del pensiero critico, solitario o intersoggettivo, richiederebbe ben altro approfondimento, e ben altra competenza di quanta io stessa possa qui disporre. Ma è possibile in questa sede almeno sottolineare come poco convincente risulti pertanto l'interpretazione di Napolitano 2007a, 133 n. 89, per la quale «uno studio sulla dialettica platonica – unica via possibile di elevazione al divino – mostra invece la fundamentalità e necessità in Platone di una relazione orizzontale all'altro, sia esso oggetto da conoscere o essere umano con cui interagire. Senza tale relazione – scrive la studiosa – nessun rapporto verticale al divino sarà mai possibile».

⁴⁵ Come afferma il Socrate di Platone, parlando di se stesso, nell'*Apologia* (38a), in uno di quei tratti dei dialoghi platonici che si tramandano nei secoli per la loro straordinaria capacità di definire persone e cose: «Ancora meno mi crederete se dico che il più grande bene dato all'uomo è proprio questa possibilità di ragionare quotidianamente sulla virtù e sui vari temi di cui mi avete sentito discutere o esaminare me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerca non vale la pena di essere vissuta dall'uomo» (trad. M.M. Sassi). Su questo passo cf. Casertano 2007.

⁴⁶ Questa ipotesi spiegherebbe anche quell'aspetto del testo, di cui parla Julia Annas (1985, 118-119; 128-129) quando sottolinea che l'argomento del dialogo trova la sua coerenza *a posteriori*, evidenziando il legame che esiste tra giustizia e temperanza e temperanza e conoscenza di sé.

⁴⁷ In Brancacci 1997, 279-301, lo studioso mostra come il 'sapere di sé' che possiede ad es. il Socrate dell'*Apologia* sia una forma dell'autocoscienza intesa non tanto come scissione o dualità della coscienza in quanto conoscente sé medesima ma come quella figura del sapere condiviso con pochi altri, e al limite solo con se stessi, che caratterizza il significato più preciso dell'espressione *συνειδέναι ἑαυτῷ*.

maniera del Platone del *Teeteto* di definire il pensiero, strumento dell'auto-coscienza comunque intesa, come dialogo interiore non soltanto non è mai smentita, ma è invece confermata in almeno due altri luoghi del *corpus*, due passi fondamentali di Platone, nei quali viene descritto il silenzio come condizione del pensiero, come stato dell'anima raccolta in se stessa⁴⁸. Uno è dal *Sofista*, l'altro dal *Filebo*.

Dunque pensiero e discorso sono la stessa cosa, tranne che, il dialogo interno dell'anima con se stessa, che avviene senza voce, proprio questo noi abbiamo denominato pensiero [...]. Invece il flusso che esce dall'anima, attraverso la bocca, insieme con la voce, si chiama discorso [...]. Quando dunque questo avviene nell'anima come pensiero, in silenzio, puoi chiamarlo in altro modo se non opinione? [...]. Poiché dunque tra i discorsi il pensiero ci è apparso come un dialogo dell'anima con se stessa e l'opinione la conclusione di un pensiero [...] (*soph.* 263e3-264b1).

Se ci fosse qualcuno accanto a lui, ed egli ripetesse al suo vicino, esprimendole ad alta voce, le stesse cose dette a se stesso, in questo modo non diverrebbe discorso ciò che prima chiamavamo opinione? [...]. Qualora poi fosse solo, rivolgendo la stessa osservazione in se medesimo, a volte potrebbe continuare a rimuginare dentro di sé per parecchio tempo questo pensiero mentre cammina (*Phil.* 38e1-4).

Sulla questione del rapporto tra Platone e il dialogo Sedley ha scritto pagine importanti. Il motivo della scelta platonica del genere dialogico è stato da qualcuno individuato – egli ha scritto – nel tentativo da parte del filosofo di compiere un radicale distanziamento da se stesso⁴⁹: Platone sarebbe colui che rappresenta la discussione, non uno che partecipa ad essa; egli – secondo tale interpretazione sostenuta per esempio da Frede e da Wardy⁵⁰ – avrebbe soppresso la propria voce autoriale ed evitato ogni compromissione del proprio pensiero con quello dei suoi personaggi. Sedley prende giustamente le distanze da tale lettura, sottolineando come Platone sia assolutamente presente nei suoi dialoghi e come senza alcuna difficoltà per oltre due millenni

⁴⁸ Cf. Migliori 2007, 123-164.

⁴⁹ Per tutti i riferimenti critici cf. Sedley 2003, 1.

⁵⁰ Frede 1992, 201-229; Wardy 1996.

si sia fatto riferimento ad un pensiero di Platone leggibile nei dialoghi. Se però cito in questa sede l'opinione di Sedley su questo argomento non è per sottoscrivere la sua critica all'interpretazione di Frede, ma per sottolineare l'interesse che ricopre la spiegazione che egli oppone a Frede in ordine alla questione della scelta platonica del genere dialogico. La vera ragione per la quale Platone sceglie la forma dialogica – scrive Sedley – è che la struttura della domanda e della risposta è la struttura stessa del pensiero⁵¹. Quando noi pensiamo, ciò che facciamo è precisamente un domandare e un rispondere ad interrogativi interiori, e i nostri giudizi sono il risultato di questo stesso processo. Ciò che Platone rappresenta come conversazioni esterne⁵² potrebbe essere interiorizzato⁵³ dai suoi lettori, come un modello di ragionamento filosofico, e ancor più importante potrebbe essere il movimento inverso, per il quale le stesse sequenze di domande e risposte che si trovano nei dialoghi potrebbero essere lette come il pensiero di Platone che pensa ad alta voce. I dialoghi di Platone dunque sono intesi da Sedley come «an externalisation of his own thought-process»⁵⁴. Benché infatti i dialoghi abbiano la loro origine storica nel genere del dialogo socratico, non c'è nessuna ragione per pensare che ogni altra pratica del genere dialogico sviluppi una filosofia di tipo platonico. L'inizio, secondo Sedley, fu la rappresentazione esterna dell'interrogare socratico, ma poi si fece strada presso Platone la convinzione che la conversazione dialogica praticata dal suo maestro fosse la forma stessa della filosofia (cf. *Gorgia* 505c-507b, ove anche in assenza di interlocutori si continua ad usare la forma dialogica e *Ippia Maggiore* 298d6, dove si dice esplicitamente che l'interlocutore è la propria voce interiore) ed infatti la dialettica, che è il termine platonico per indicare il metodo filosofico, altro non è che la scienza del condurre una conversazione per domande e risposte. La discussione interpersonale ritratta nei dialoghi non è il solo modo della dialettica, perché è dialettico anche, e forse fondamentalmente, sottolinea Sedley, il dialogo interiore. Sedley ricorda come nel *Carmide* (166c-d) Socrate spieghi a Crizia che la confutazione, che avviene con le domande e le risposte, non è altro che il modo per evitare di credere di sapere ciò che non si sa e questo

⁵¹ E qui Sedley cita i nostri tre passi sul dialogo interiore.

⁵² Conversazioni cioè che avvengono tra interlocutori diversi.

⁵³ Considerato cioè come dialogo con se stessi.

⁵⁴ Cf. Sedley 2003, 2.

modo può essere praticato da sé con se stessi ed in seconda istanza con gli altri.

Ma se le cose stanno così, allora, l'importanza assegnata dall'*Alcibiade* al dialogo, almeno nel nostro passo, non riguarda il dialogo con gli altri, ma piuttosto quello con se stessi, coerentemente con il tema dell'autocoscienza, ed in assoluto rispetto della lettera del testo, che parla di un'anima che, al fine di conoscere se stessa, deve necessariamente guardare in quella parte psichica nella quale, avvenendo in essa il fenomeno del conoscere, avviene anche quello del conoscersi⁵⁵.

L'occhio dell'altro entro il quale ci si specchia non ha niente a che vedere con la figura dell'amico che abita le pagine delle *Etiche* aristoteliche e dei *Magna Moralia* che così spesso si citano ad illuminazione dell'*Alcibiade Primo*⁵⁶: un amico che, essendo simile, consentirebbe la conoscenza del simile, "un altro se stesso". A mio avviso non è vero, o almeno non è vero per Platone, quello che scrive Vernant quando scrive che per gli antichi greci non c'è introspezione, non c'è un soggetto che costituisce un mondo interiore chiuso nel quale bisogna penetrare per ritrovarsi o scoprirsi. «Il soggetto è esteriorizzato. Come l'occhio non vede se stesso, l'individuo per conoscersi guarda altrove, verso l'esterno. La sua coscienza di sé non è riflessiva, ripiegata su se stessa, interiorizzata, ma è esistenziale»⁵⁷. Secondo Frontisi-Ducroux⁵⁸, «testimonianza di questa concezione tutta esteriore dell'individuo», è «la parola che indica il viso: *prosōpon* che letteralmente significa 'davanti agli occhi altrui'. La conoscenza greca di sé – conclude la studiosa

⁵⁵ Cf. Soulez-Luccioni 1974, 208: «La vision de soi-même n'est donc qu'un cas spécial de la relation voyant-visible et requiert, comme elle, le même principe».

⁵⁶ «Come dunque quando vogliamo vedere la nostra faccia, la vediamo guardandoci nello specchio, similmente quando vogliamo conoscere noi stessi, potremo conoscerci guardando nell'amico. Infatti l'amico è, come abbiamo detto, un altro noi stessi. Se dunque è piacevole conoscere se stesso, e non è possibile conoscerci senza un altro che ci sia amico, l'uomo indipendente avrà bisogno dell'amicizia per conoscere se stesso» (*m. mor.* 1213a23-26). Sono a favore dell'accostamento tra il passo platonico e il passo aristotelico Linguiti 1981, 253-270 e Bearzi 1995, 157; sono contrari Pradeau 1999, 76 e Brunschwig 1996, 61-84. A mio avviso, nei tempi in cui scrive l'autore aristotelico dei *Magna Moralia* è già avvenuta quella interpretazione-deformazione del testo dell'*Alcibiade*, ancora dura a morire, che ho cercato di confutare. Sull'argomento cf. anche Smith 2004, 97-99.

⁵⁷ Cf. Vernant 1989, 225.

⁵⁸ Frontisi-Ducroux 1998, 126.

– è questione di sguardo». Ora, è proprio quest'ultima affermazione che consente di rilevare immediatamente come tale interpretazione della conoscenza di sé, apparentemente disegnata sull'*Alcibiade*, sia invece confutabile proprio alla luce di questo testo. In *Alc. I* 133a1 si dice infatti, è vero, che il *prosōpon* di un uomo si riflette nell'occhio di un altro, ma in 130e3-4, cioè tre pagine prima di questa affermazione, si era detto che il *prosōpon* non è il sé di un uomo, ma soltanto qualcosa di cui il sé si serve, qualcosa di esterno e di esteriore che assolutamente non va confuso con il vero sé, che è nient'altro che l'anima. Ciò che allora si riflette nell'occhio di un altro non è il vero sé, il quale, invece, per essere davvero conosciuto richiede precisamente quel lavoro di introspezione e di concentrazione che Vernant escludeva dalla concezione greca del sé: una vista psichica che si comporta diversamente da quella fisica e che, a differenza di quella, non può essere omologata a quella generata da uno specchio⁵⁹. Ad essere implicato dal discorso platonico dell'*Alcibiade* teso a definire le condizioni per la conoscenza di sé è infatti sicuramente un fenomeno di riflessione, ma non quel fenomeno di riflessione della luce che è citato da Platone nei casi in cui si parla di specchi.

Nel testo dell'*Alcibiade* lo specchio, come un'immobile⁶⁰ pozza d'acqua, sta a rappresentare una superficie su cui si formano immagini, immagini riflesse, immagini che rappresentano gli oggetti di cui sono immagini. Ma esso non riflette che immagini fisiche. Le immagini psichiche, che abitano le sfere alte della conoscenza, secondo Platone, non sono mai riflesse in uno specchio, perché un'immagine, per essere sapiente, deve comprendere ciò che rappresenta, mettendolo a fuoco, rivelandolo, e non limitandosi sempli-

⁵⁹ Né mi pare che tale lettura possa essere smentita dal noto passo del *Fedro* (255d) in cui si dice che l'amante nell'amato vede se stesso come in uno specchio. Lì, infatti, non si afferma affatto che tale visione speculare produce una forma di conoscenza di sé, anzi si dice che l'amante è amante ma non sa di cosa, «neppure sa cosa sente, né può spiegare, ma, come chi ha preso l'oftalmia da un altro non può dirne la causa, lui non si accorge che nell'amante sta vedendo se stesso come in uno specchio» (*Phaedr.* 255d3-6, trad. di F. De Luise). Sull'uso platonico della metafora dello specchio cf. Palumbo 2008, 50-63.

⁶⁰ Per essere luogo di riflessione della luce in grado di formare immagini corrette l'acqua, come lo specchio, deve essere immobile. Si tratta di un'annotazione tanto importante quanto trascurata che ci permette di comprendere perché nel libro decimo della *Repubblica* lo specchio sia citato da Platone come esempio di strumento che, usato dal sofista, è in grado di creare immagini ingannevoli: si tratta semplicemente di uno specchio mosso in tutte le direzioni (cf. *resp.* 596d8-e1).

cemente a ripeterlo, sempre nello stesso modo, come uno specchio. Un'immagine psichica, cioè intelligente, è un'immagine dell'interiorità e non dell'esteriorità, è un'immagine dell'in sé: una figura verbale⁶¹ che rappresenta il *typos*, la traccia essenziale, di ciò di cui è figura. Tale traccia essenziale (o traccia di un'essenza) è la traccia di un'anima, perché l'anima è l'essenza, l'in sé di una cosa, è il luogo in cui di una cosa abita l'*aretē*, la virtù, la funzione primaria, il tratto identificativo.

Quando si desidera conoscere qualcosa, qualsiasi cosa, e quando tale desiderio è desiderio di conoscenza dell'essenziale è all'anima della cosa da conoscere che bisogna guardare. Quando tale esperienza di espressione riguarda non l'essenza di un oggetto altro, ma quella del proprio sé, tale esperienza è quella di un'anima: è quella esperienza in cui sono *anima* sia quella che guarda sia quella che è guardata, ed è questo, e non altro, che rende tale esperienza una *riflessione*.

⁶¹ Cf. Palumbo 2008, 22 e *passim*.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS 1985: J. Annas, 'Self-Knowledge in Early Plato', in D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations* (Washington, Catholic Univ. of America Press), 111-138.
- ARRIGHETTI 2000: Platone, *Alcibiade Primo. Alcibiade Secondo*, intr. G. Arrighetti, trad. e note di D. Puliga (Milano, Rizzoli).
- BEARZI 1995: F. Bearzi, "Alcibiade I 132d-133c7: una singolare forma di autocoscienza", *Studi classici ed orientali* 45 (1995), 143-162.
- BRANCACCI 1997: A. Brancacci, 'Socrate e il tema socratico della coscienza', in G. Giannantoni & M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche* (Napoli, Bibliopolis), 279-301.
- BRUNDSCHWIG 1996: J. Brunschwig, "La déconstruction du 'Connais-toi toi-même' dans l'*Alcibiade Majeur*", *Recherches sur la philosophie et le langage* 18 (1996), 61-84.
- CARLINI 1964: Platone, *Alcibiade. Alcibiade Secondo. Ipparco. Rivali*, intr. e trad. di L. Carlini (Torino, Bollati Boringhieri).
- CASERTANO 2002: G. Casertano (ed.), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche* (Napoli, Loffredo).
- CASERTANO 2007: G. Casertano, *Paradigmi della verità in Platone* (Napoli, Editori Riuniti).
- CLARK 1955: P.M. Clark, "The Greater Alcibiades", *Classical Quarterly* 5 (1955), 231-240.
- COSSUTTA-NARCY 2001: F. Cossutta & M. Narcy (éds.), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et receptions*, (Grenoble, Millon).
- DEL FORNO 2006: D. Del Forno, 'Il corpo come strumento dell'anima tra *De Anima* A3 e *Alcibiade I*', in U. La Palombara & G. Lucchetta (eds.), *Mente, anima e corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni* (Pescara, Opera), 81-89.
- DESCLOS 2002: Platon, *Alcibiade*, intr. et notes de M.-L. Desclos (Paris, Le Belles Lettres).
- DILLON 1973: *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentarium fragmenta*, intr. e comm. di J. Dillon (Brill, Leiden).
- DIXSAUT 2002: M. Dixsaut (dir.), *La connaissance de soi. Etudes sur le traité 49 de Plotin* (Paris, Vrin).
- DIXSAUT 2003: M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, trad. (Napoli, Loffredo).
- ECO 1985: U. Eco, *Sugli specchi ed altri saggi* (Milano, Bompiani).
- FERRARI 2007: F. Ferrari, *Socrate tra personaggio e mito* (Milano, Rizzoli).
- FREDE 1992: M. Frede, 'Plato's Arguments and the Dialogue Form', in J.C. Klagge & N.D. Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (Oxford, Clarendon), 201-229.
- FRONTISI-DUCROUX 1998: F. Frontisi-Ducroux, 'L'occhio e lo specchio', in F. Frontisi-Ducroux & J.P. Vernant, *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, trad. (Roma, Donzelli).
- IOPPOLO 1999: Platone. *Teeteto*, trad. di M. Valgimigli, intr. e note di A.M. Ioppolo (Roma-Bari, Laterza).

- LINGUITI 1981: A. Linguiti, "Il rispecchiamento nel dio. Platone, *Alcibiade Primo* 133c8-17", *Civiltà Classica e Cristiana* 2 (1981), 253-270.
- LINGUITI 1983: A. Linguiti, "Amicizia e conoscenza di sé nell'*Alcibiade Primo* e nelle *Etiche* di Aristotele", *Annali dell'Istituto di Filosofia di Firenze* 5 (1983), 1-28.
- MAZZARA 2007: G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006* (Bari, Levante).
- MIGLIORI 2007: M. Migliori, 'Ma c'è interiorità nei dialoghi di Platone?', in Migliori *et al.* 2007, 123-164.
- MIGLIORI *et al.* 2007: M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (eds.), *Interiorità ed anima. La psyche in Platone* (Milano, Vita e Pensiero).
- NAPOLITANO 2007a: L.M. Napolitano Valditara, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti* (Milano, Vita e Pensiero).
- 2007b: L.M. Napolitano Valditara, 'Il sapere dell'anima. Platone e il problema della consapevolezza di sé', in Migliori *et al.* 2007, 165-200.
- NARCY 2007: M. Narcy, 'Che cosa è un dialogo socratico?', in Mazzara 2007, 21-32.
- NEY 2008: H.-O. Ney, "L'âme au corps. L'expressivité de l'invisible chez le Socrate de Xénophon", in Rossetti-Stavru 2008, 159-175.
- PALUMBO 2008: L. Palumbo, μῦθος. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele* (Napoli, Loffredo).
- PRADEAU 1999: Platon, *Alcibiade*, prés. par J. F. Pradeau, trad. inéd. par C. Marboeuf et J.F. Pradeau (Paris, Flammarion).
- RENAUD 2007: F. Renaud, 'La conoscenza di sé nell'*Alcibiade I* e nel commento di Olimpiodoro', in Migliori *et al.* 2007, 225-244.
- ROSSETTI 2007: L. Rossetti, 'Il dialogo socratico come unità comunicazionale aperta', in Mazzara 2007, 33-52.
- ROSSETTI-STAVRU 2008: L. Rossetti & A. Stavru (eds.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia* (Bari, Levante).
- SEDLEY 2003: D. Sedley, *Plato's Cratylus* (Cambridge, Cambridge UP).
- SMITH 2004: N.D. Smith, "Did Plato Write the *Alcibiades I*?", *Apeiron* 38 (2004), 93-108.
- SOULEZ-LUCCIONI 1974: A. Soulez-Luccioni, "Le paradigme de la vision de soi-même dans l'*Alcibiade Majeur*", *Revue de Métaphysique et de Morale* 79 (1974), 196-222.
- STAVRU 2009: A. Stavru, *Socrate e la cura dell'anima. Dialogo e apertura al mondo* (Milano, Marinotti).
- TRABATTONI 2002: F. Trabattoni, 'Il pensiero come dialogo interiore (*Theaet.* 189e4-190a6)', in Casertano 2002, 175-187.
- VALESIO 1986: P. Valesio, *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria* (Bologna, il Mulino).
- VERNANT 1989: J.P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour* (Paris, Gallimard).
- VLASTOS 1981²: G. Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton NJ, Princeton UP).
- WARDY 1996: R. Wardy, *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and Their Successors* (London-New York, Routledge).

~~210~~

~~SOCRATICA 2008. STUDIES IN ANCIENT SOCRATIC LITERATURE~~